Prace Kulturoznawcze 28, nr 2 | Wrocław 2024

https://doi.org/10.19195/0860-6668.28.2.3

Marek Pacukiewicz

ORCID: 0000-0002-9420-1107
Uniwersytet Śląski

Hipotetyczna metafizyka kultury*

Abstrakt: Formułując jakiekolwiek stwierdzenie na temat kultury wkraczamy w obszar metafizyki — namysłu nad całością substancjalnie traktowanego bytu. Tym samym każda teoria kultury ma charakter metafizyczny lub przynajmniej z fundamentu metafizycznego wyrasta, co wciąż warte jest przemyślenia. Wprawdzie Karl Popper rozdzielił teorię i metafizykę granicą falsyfikowalności, jednak podkreślał równocześnie wagę i znaczenie horyzontu metafizycznego dla uprawiania nauki. Nieco podobną drogą podąża Mścisław Wartenberg w swojej koncepcji metafizyki hipotetycznej. Warto powrócić do tej propozycji, aby zastanowić się nad metafizycznym charakterem współczesnych, możliwych teorii kultury.

Słowa-klucze: metafizyka, teoria kultury, Mścisław Wartenberg

Problem naukowości metafizyki

Nauki o kulturze nieustannie balansują pomiędzy dwiema skrajnościami w przedstawianiu własnego przedmiotu: albo kultura jest „wszystkim" jako świat człowieka, albo jest tylko niedoskonałym, zbyt poważnie traktowanym pojęciem, które przesłania badaczom właściwy, zróżnicowany kontekst badawczy. W pierwszym ujęciu problemem może być zbytnia homogeniczność („jeśli wszystko jest kulturą, wówczas znaczenie tego terminu zanika samo z siebie"[1], nie bez racji stwierdza Aleida Assmann), drugie postrzegać można jako zbyt wybiórcze i wąskie (prędzej czy później redukuje bowiem kulturę do wiedzy, dyskursu, tekstu lub systemu znaków[2]). Obydwie perspektywy, nie w pełni słusznie, przedstawia się

* Określenia „metafizyka hipotetyczna" używa Stanisław Mazierski w stosunku do koncepcji Mścisława Wartenberga. Jest to skrót myślowy, który oznacza „system sądów hipotetycznych", a nie hipotetyczność samej metafizyki (*Koncepcja metafizyki hipotetycznej u M. Wartenberga*, „Collectanea Theologica" 1953, z. 1–4, s. 75).

[1] A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, przeł. A. Artwińska, K. Różańska, Poznań 2015, s. 33–34.

[2] Warto w tym miejscu przytoczyć „metafizyczny" komentarz Tadeusza Wróblewskiego do tezy, iż „pojęcie kultury jest niczym więcej jak abstrakcją, istniejącą tylko w teoriach badaczy": „Twierdzenia te zawierają jedynie część prawdy. Prawdą bowiem jest, że wszelkie naukowe poznanie

© Autor, 2024.
Tekst opublikowany w otwartym dostępie przez Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydawnictwo „Szermierz" sp. z o.o., udostępniony na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl.

często jako historycznie następujące po sobie etapy w logicznym rozwoju naukowej refleksji. Tymczasem owa oscylacja pomiędzy poszukiwaniem istoty kultury a konstruowaniem i dekonstruowaniem jej pojęcia prowokuje do podjęcia refleksji na temat relacji pomiędzy metafizycznymi i ontologicznymi[3] tendencjami badawczymi w humanistyce.

Nawet ogólne rozpoznanie współczesnego dyskursu zdaje się potwierdzać dość powszechne, krytyczne łączenie teorii z metafizyką; głos Donny Haraway jest reprezentatywny i nieodosobniony: „produkcja uniwersalistycznej, totalizującej teorii jest pomyłką uniemożliwiającą kontakt z rzeczywistością, prawdopodobnie było tak zawsze, ale z pewnością jest tak teraz; […] wzięcie odpowiedzialności za społeczne konsekwencje nauki i techniki oznacza odrzucenie antynaukowej metafizyki"[4]. W cytowanej wypowiedzi jasno wyartykułowane zostały „grzechy" metafizyki — jej rzekoma nierealność, apodyktyczność, ograniczoność paradoksalnie utożsamiona z teorią, a równocześnie (!) antynaukowość — aczkolwiek sama metafizyka rozumiana jest tu „sama przez się". Alternatywy upatruje się często w zwrocie ku ontologii, która niejednokrotnie pozostaje równie niedookreślona w tym dyskursie. Z jednej strony, ontologia ma odzyskać świat doświadczenia i rzeczy, z drugiej — sama ulega epistemologizacji[5].

Fundowana na klasycznej antropologii kulturologia (spod znaku Lesliego Alvina White'a lub Floriana Znanieckiego) jednoznacznie wskazywała jako najszerszy kontekst badawczy fenomen kultury, poza który nie można wykroczyć: „There is no way out of culture"[6]. Chodzi w tym przypadku nie tylko o aprioryzm pojęciowy, ale również o istotną obecność określonej rzeczywistości: kultura nie jest tylko

świata obiektywnie istniejących rzeczy i zjawisk możliwe jest tylko dzięki myśleniu kategoriami abstrakcyjnymi i pojęciami porządkującymi. Ale to bynajmniej nie oznacza, że za pojęciami klasyfikującymi i porządkującymi nasz obraz świata nie ma realiów i procesów, które są przedmiotem klasyfikacji i opisów" (*Wstęp do etnografii*, cz. 1, *Etnografia, lud, kultura*, Poznań 1969, s. 127–128).

[3] Opieram się na przygotowanym przez Sebastiana Tomasza Kołodziejczyka zestawieniu zasadniczych różnic pomiędzy metafizyką (M) a ontologią (O): 1) status formalny badanego przedmiotu — abstrakcyjny i ogólny (O), partykularny (M); 2) status egzystencjalny badanego przedmiotu — możliwy (O), aktualny/rzeczywisty (M); 3) natura badanego przedmiotu — pojęciowy (O), realny (M); 4) wyjaśniane zależności — logiczno-semantyczne (O), przyczynowe (M); 5) charakter uzyskanego wyjaśnienia — częściowe, regionalne, zrelatywizowane do charakteru zasobów pojęciowych (O), ostateczne, najbardziej fundamentalne, realne, absolutne (M) (*Semantyczne uwarunkowania różnicy między metafizyką a ontologią*, „Kwartalnik Filozoficzny" 42, 2014, nr 2, s. 10–12). Próbę odnalezienia ścieżki metafizycznej w naukach o kulturze podjąłem w pracy *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2021, s. 7–59.

[4] D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2003, nr 1, s. 87.

[5] Jak twierdzą Martin Holbraad i Morten Axel Petersen, „zwrot ontologiczny" stawia ontologiczne pytania, by rozwiązywać problemy epistemologiczne, bowiem w przypadku antropologii kulturowej epistemologia często okazuje się być ontologią (*The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge 2017, s. x).

[6] F. Znaniecki, *Cultural Reality*, Chicago 1919, s. 16.

formą naoczności, lecz przede wszystkim określonym bytem i sposobem bycia; nie można nic większego ponad kulturę w świecie człowieka pomyśleć, ani poza nią istnieć. Podejście to odnajdujemy również u zarania polskiego kulturoznawstwa, kiedy to Stanisław Pietraszko przyjmuje warunkową autonomię kultury. Jest to perspektywa na swój sposób metafizyczna, z uwagi na próbę całościowego i substancjalnego ujęcia fenomenu kultury nieredukowalnego do pojęcia (badać kulturę jako kulturę). Nie może więc dziwić, że dość powszechnie wskazywane tendencje przezwyciężania metafizyki, skutkujące zmianą znaczenia samego terminu, nie mogły pozostać bez wpływu na nauki o kulturze, zwłaszcza na ich paradygmat teoretycznokulturowy[7].

Współczesne zwroty i odmiany humanistyki zdają się potwierdzać tezę Jacques'a Derridy, że największy potencjał dekonstrukcyjny mają kanoniczne tezy „metafizyczne"[8]. Pomijając przykłady całkowitego odrzucenia i kontestacji zarówno pojęcia, jak i bytu kultury, można zauważyć, że pod wpływem zwrotu konstruktywistycznego i performatywnego ulega ona specyficznym przemianom: próbuje się poszerzyć jej zakres, włączając w jej obręb wcześniej pełniące rzekomo jedynie funkcję tła konteksty (naturo-kultury Bruno Latoura, posthumanistyka), upłynniając jej istnienie i kładąc nacisk na różnie pojmowane praktyki (to, co „kulturowe" zamiast „kultury", czasownik zamiast rzeczownika, performatyka), czy wreszcie podkreślając konwencjonalność i idiomatyczność kultury jako konstruktu (antropologia refleksyjna). Zgodzić należy się z Pietraszką, że w ten sposób nie odrzuca się pojęcia kultury, lecz szuka jego zamiennika[9]; analogicznie — odrzuca się możliwość teorii, lecz nieustannie się teoretyzuje. Wydaje się, że u podstaw takiego podejścia leży podobna gra z pojęciem metafizyki. O ile „klasyczni" antropolodzy, tacy jak Benajmin Lee Whorf czy Claude Lévi-Strauss nie obawiali się używania terminu „metafizyka" w odniesieniu do światów odmiennych kultur, o tyle współcześnie bardzo często szuka się i na tym gruncie zamienników oznaczających mniej więcej to samo: Anna Tsing stwierdza na przykład, że używany przez nią termin *world-making* wchodzi w dialog z klasyczną ontologią rozumianą jako „filozofia bytu" (co raczej odnosi się właśnie do metafizyki) — różnicą jest w tym przypadku alternatywność i pluralizm kulturowych ontologii[10].

Deklarując próby całościowego ujęcia określonego bytu kultury, propozycje tego rodzaju raczej wychwytują i rearanżują konkretne przedmioty, pojęcia — sieci

[7] Zob. H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.

[8] *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie" 1998, nr 11–12, s. 197.

[9] Zob. S. Pietraszko, *O przedmiocie teorii kultury*, [w:] *Przedmiot i funkcje teorii kultury*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1982, s. 118–120.

[10] Zob. A. Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton-Oxford 2015, s. 292. Autorka przywołuje w tym miejscu Eduardo Viveirosa de Castro, który otwarcie proponuje powrót antropologii do myślenia metafizycznego.

aktorów pozostających w działaniu — zmierzają zatem w kierunku ontologicznym[11]. Również w tych konstruktywistycznych próbach odnaleźć można wyraźną podbudowę metafizyczną, o czym świadczy chociażby stwierdzenie Roya Wagnera, że „rozumienie kultury jako obiektywnej, niewzruszonej całości może być […] użytecznym »rekwizytem« przydatnym antropologowi w jego procesie wynajdywania i rozumienia kultury"[12]. Wydaje się zatem, że od metafizyki kultury ucieczki nie ma, możemy co najwyżej opatrywać problem kolejnymi cudzysłowami.

Niemniej pytanie o kulturę staje się problematyczne, gdyż prowokuje banalną odpowiedź. Można zestawić je z pytaniem „Czy wierzysz w rzeczywistość?", na które swego czasu trochę zakłopotany, bardziej zdystansowany, próbował odpowiedzieć Latour. Francuski antropolog twierdzi, że tego rodzaju pytanie jest konsekwencją „dziwnego wynalazku »zewnętrznego świata«", który czyni z nauki albo przenikliwy i kontrolujący wszystko panoptikon albo całkowicie odseparowany od niej azyl. Latour wskazuje na problematyczność ustanowienia sztucznej granicy pomiędzy „światem" a „światopoglądem", którą stanowią „filtry" „w postaci uprzedzeń, teorii, kultur, tradycji i punktów widzenia, które stały się oknem o nieprzezroczystych szybach"[13]. Tym samym granicę tę należy zignorować: „Walka — z/na rzecz prawdy absolutnej, z/na rzecz wielu punktów widzenia, z/na rzecz społecznego konstruowania, z/na rzecz obecności — nigdy nie była istotna"[14]. Latour próbuje odpowiedzieć na kłopotliwe pytanie, sprytnie przenosząc naszą uwagę na problematyczność rozumienia modelu nauki; niemniej ważna i cenna może być próba podjęcia samego pytania o rzeczywistość (a tym samym kulturę) jako istotnego, pojawiającego się w obrębie nauki zagadnienia metafizycznego. Może problemem nie jest sama inkryminowana „kultura", a właśnie oddzielenie jej — jako pojęcia lub konstruktu ukształtowanego przez zespół użytecznych epistemologicznych etykietek — od „całej reszty" rzeczywistości? Pouczająca może być analiza sposobu ustanawiania granic pomiędzy „naiwną" metafizyką a „ścisłą" nauką.

Bardzo ogólnie zakreślony powyżej kontekst przywołuje na myśl rozważania Karla Poppera na temat relacji pomiędzy metafizyką a teorią naukową[15]. Zdaniem filozofa oddziela je granica falsyfikowalności: metafizyka dostarcza prawd, które są niemożliwe do zweryfikowania. Co ważne jednak, Popper nie kontestuje

[11] Katarzyna Machtyl sugeruje „ontologicznienie metafizyki" jako próbę wyjścia semiotyki z impasu teoretycznego (*Semiotyka obrazu. Reprezentacje i przedmioty*, Poznań 2017, s. 229–230). Określenie to można ekstrapolować na większość współczesnych propozycji z zakresu nauk o kulturze.

[12] R. Wagner, *Wynalezienie kultury*, przeł. A. Malewska-Szałygin, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 65.

[13] B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. K. Abriszewski, Toruń 2013, s. 35–36.

[14] *Ibidem*, s. 53.

[15] Pamiętać należy, że propozycja ta powstała w relacji do stanowiska Koła Wiedeńskiego, które przyjęło zdecydowany, kluczowy dla kształtu dwudziestowiecznej humanistyki, atak na metafizykę.

metafizyki, pozytywistyczny atak na nią uznając za naiwny, bowiem jej unicestwienie równolegle unicestwić może nauki przyrodnicze[16]. Jednoznacznie podkreśla, że metafizyka jest ważnym fundamentem naszego myślenia, jej prawdy są nieodzowne również w nauce. Wprawdzie „metafizyczną" nazywa wiarę w idee typu czysto spekulatywnego[17], jednak otwiera ona przed nauką ścieżki poznania: „Nie wiemy: możemy się tylko domyślać. A domysły nasze kierowane są nienaukową, metafizyczną wiarą w prawa, w prawidłowości, które możemy odsłonić — odkryć"[18]. Wystarczy przenieść akcent z „wiary" na „prawa", by odkryć, że ta sama — jak by to określili semiotycy — presumpcja strukturalności jest metafizycznym fundamentem każdej teorii[19], zwłaszcza teorii kultury. Podejście Poppera jest jednak dwuznaczne: metafizyka w progach nauki jest gościem czcigodnym, lecz kłopotliwym; dodaje splendoru, ale nie powinna przeszkadzać, a najlepiej — czym prędzej wymknąć się „po angielsku".

Metafizyka hipotetyczna

Pod wieloma względami zbieżna z poglądami Poppera wydaje się rozprawa Mścisława Wartenberga *Obrona metafizyki* opublikowana w roku 1902[20]. Jest to propozycja warta przypomnienia, ponieważ, po pierwsze, przynosi wnikliwą, krytyczną analizę aktualnych tendencji przeciwnych metafizyce (pozytywizm i neokantyzm), w której można zauważyć wiele analogii ze współczesnymi problemami badawczymi humanistyki, również z obszaru nauk o kulturze. Po drugie, Wartenberg proponuje kilka rozwiązań, które również dzisiaj można uznać za konstruktywną próbę wykorzystania potencjału metafizyki w nauce, w odróżnieniu od Poppera traktując ją inkluzywnie, a nie pretekstowo. Propozycja ta może być również inspirująca dla rozważenia metafizycznych fundamentów teorii kultury.

Związany z Uniwersytetem Jana Kazimierza filozof — co nie bez znaczenia — określany jest mianem „maksymalisty" (a zarazem „irracjonalisty")[21], lecz jego rola we współczesnym mu środowisku filozoficznym jest minimalizowana. Jako neokantysta Wartenberg pozostawał poza kręgiem szkoły lwowsko-warszawskiej (do Lwowa przeniósł się z Krakowa w 1903 roku), choć przyczynił się do jej ukształtowania: „W pracach i poglądach »twardowszczyków« nie widać specjalnego wpływu Wartenberga, ale z drugiej strony wolno przypuszczać, że poważny ich

[16] K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 36.

[17] *Ibidem*, s. 38. Z kolei według Rudolfa Carnapa dziedziną metafizyki jest uczucie.

[18] *Ibidem*, s. 223.

[19] Relację pomiędzy teorią a metafizyką śledzę przede wszystkim w kontekście dwudziestowiecznym.

[20] Warto nadmienić, że książka ukazała się w roku urodzenia austriackiego filozofa.

[21] S. Zamecki, *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 11.

stosunek do zagadnień ontologicznych był w jakimś stopniu współkształtowany przez Wartenberga”[22]. Zaryzykuję twierdzenie, że wpływ ten jest analogiczny do sposobu oddziaływania koncepcji metafizyki autorstwa filozofa: jest ona rozproszona, jako zaczyn i spoiwo „poważnych” zagadnień, lecz sama nie przyjmuje osobnej, monumentalnej formy. Wartenberg jest — ujmując to słowami Władysława Tatarkiewicza — „pionierem metafizyki”, jednak nie pozostawił po sobie ani domkniętego systemu, ani szkoły, lecz „program”[23]. Paradoksalnie, być może właśnie wynikająca stąd swego rodzaju otwartość pozwala przenieść projekt „metafizyki hipotetycznej” również poza obszar filozofii. Jak zauważył Marek Kazimierczak, Wartenberg „zgodnie z XIX-wiecznym kultem nauki dowodził, że nie jest konieczne, by metafizyka była aprioryczna, spekulatywna i apodyktyczna, a przeciwnie, jak inne nauki powinna być empiryczna, indukcyjna i hipotetyczna”[24]. Ponadto, zdaniem cytowanego autora, propozycja ta tworzy „system pluralistyczny, uznający mnogość substancji, pozostających w stosunku wzajemnego oddziaływania”[25]. Ta syntetyczna charakterystyka myśli Wartenberga dowodzi, że „odczarowuje” on niejako stereotypowy — również dzisiaj obecny w humanistyce — obraz metafizyki, jak również niesie z sobą perspektywy badawcze mogące być atrakcyjne dla współczesnej humanistyki; w dalszej perspektywie, inspirowany koncepcją Wartenberga, będę próbował podjąć refleksję na temat teorii kultury z perspektywy metafizyki hipotetycznej.

W swojej książce filozof ów stara się udowodnić możliwość i naukowość metafizyki, przede wszystkim krytykując antymetafizyczne stanowisko pozytywizmu oraz kantyzmu. Zdaniem Wartenberga: „Logika traktuje o zasadach p o z n a n i a, metafizyka zaś o zasadach b y t u, usiłując pojąć byt jako całość i zbudować system naukowego na świat rzeczywisty poglądu”[26]. Według filozofa powszechne przeciwstawienie metafizyki naukom przyrodniczym jest złudne, bowiem każda nauka przyjmuje nie tylko jakieś ogólne hipotezy, ale również realny byt jako punkt odniesienia. O ile przyrodnik bada przedmiot posiadający w jego mniemaniu realny byt, o tyle nie bada „pojęcia bytu”[27]. Choć bez „przedmiotowej doniosłości pojęć” — bytu, stawania się, przestrzeni, czasu itp. — nie może obyć się żadna nauka szczegółowa, na ogół przyjmując je „bezkrytycznie”, to jednak tylko metafizyka docieka treści tych pojęć[28]. W związku z tym filozof postuluje

[22] J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 2023, s. 27.

[23] Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2001, s. 360.

[24] M. Kazimierczak, *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*, Poznań 1998, s. 25.

[25] *Ibidem*, s. 26.

[26] M. Wartenberg, *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Warszawa 1902, s. 16.

[27] *Ibidem*, s. 33. Takie sformułowanie problemu prowokuje pytanie o różnicę pomiędzy metafizyką a ontologią w ujęciu Wartenberga.

[28] *Ibidem*, s. 37–38.

odejście od radykalnego Kantowskiego rozgraniczania fenomenów i noumenów (rzeczy samych w sobie), a tym samym uwolnienie metafizyki z powszechnie izolowanej, transcendentnej przestrzeni. Warto podkreślić, że Wartenberg dążył nie tylko do przekroczenia granicy pomiędzy naukami szczegółowymi a metafizyką: „Metafizyka prowadzi dalej napoczęte już badania nauk szczegółowych w kierunku poznania istoty zjawisk materyalnych i duchowych”[29]. W postulacie uwzględnienia obydwu elementów przejawia się dążenie metafizyki do ujęcia całościowego; jej bowiem zadaniem „jest wypracowanie naukowego na świat poglądu, obejmującego we formie systemu rzeczywistość jako zawartą w sobie całość”[30]. Podczas gdy nauki szczegółowe „rozdrabniają coraz więcej rzeczywistość”, metafizyka zmierzając do utworzenia „systematycznej jedności wiedzy”, odzwierciedla „naturalną tendencję naszego umysłu do zjednoczenia poznań” (obecną już zresztą i w naukach szczegółowych, ale nie w pełni zrealizowaną)[31]. Tym samym metafizyka nie przeciwstawia się naukom szczegółowym, nie jest aprioryczna, lecz zanurzona w doświadczeniu, natomiast synteza, jakiej dokonuje, nie polega jedynie na zsumowaniu osiągnięć poszczególnych dziedzin poznania: „syntetyczne zadanie metafizyki nie może polegać na wypracowaniu synoptycznego poglądu na świat jako całość zjawisk: może ono polegać jedynie na rozwinięciu naukowego, systematycznego poglądu na całość bytu pod względem jego właściwej istoty”[32]. *Implicite* przyjęta jest tu dynamiczna relacja pomiędzy monizmem a pluralizmem, ewentualnie to metafizyka może ją dookreślić[33]. Reasumując, Wartenberg podaje trzy zadania metafizyki:

1) Krytyczny rozbiór zasadniczych pojęć realnych, czyli kategoryj, wchodzących w skład wszystkich nauk szczegółowych.
2) Określenie właściwej istoty zjawisk materyalnych i objawów duchowych za pomocą tych pojęć.
3) Wytworzenie naukowego, systematycznego poglądu na całość bytu pod względem jego istoty[34].

Oczywiście można dyskutować z ujęciem problemu metafizyki przez Wartenberga. Po pierwsze, metafizyka jako rozbiór p o j ę c i a bytu sugeruje swego rodzaju ontologizację metafizyki, aczkolwiek prowadzić ma do istotnego ujęcia całości bytu. Po drugie, relacja pomiędzy metafizyką a naukami szczegółowymi prowokuje też pytanie o to, czy w ten sposób metafizyka nie ulega redukcji do metodologii badań naukowych i czy można ją w pełni podporządkować indukcji. Po trzecie wreszcie, zastanawia, czy Wartenberg, próbując określić status naukowy metafizyki, zbyt jej nie „unaturalnia”, kojarząc z przyrodzonymi człowiekowi tendencjami poznawczymi. Upomnieć się można również o szczegółowe usytuowanie

[29] *Ibidem*, s. 45.
[30] *Ibidem*, s. 46.
[31] *Ibidem*, s. 48–49.
[32] *Ibidem*, s. 54.
[33] Zob. *ibidem*, s. 56–57.
[34] *Ibidem*, s. 57–58.

metafizyki względem antypozytywistycznie zorientowanej humanistyki. Dyskusja filozofa z pozytywizmem i kantyzmem powyższe kwestie nieco bardziej niuansuje.

Podejmując krytykę antymetafizycznej postawy pozytywizmu, Wartenberg zwracał uwagę na bezkrytyczną artykulację roli nieokreślonego doświadczenia, które czyni ze zjawisk podstawę ludzkiego doświadczenia: „Konsekwencyą pozytywizmu jest solipsystyczny fenomenalizm, teoretyczny egoizm, sprowadzający wszystko do wrażeń zmysłowych jednostki”[35]. Pytając o charakter doświadczenia, filozof podkreślał, że nawet w tym zakresie nie można uciec od namysłu o charakterze teoretycznym: „Jeżeli żadna nauka realna nie ogranicza się do faktów czystego doświadczenia, lecz przekracza ich zakres przyjmując nieempiryczne, transcendentne czynniki, to nie można zrozumieć, dla czego metafizyce miałoby to być niedozwolonem”[36].

W tym miejscu warto przypomnieć, choć nasz autor tego nie artykułuje, że współczesna humanistyka właściwie od samego swego zarania budowana jest wokół „spornego tematu”, jakim jest doświadczenie[37]. I w tym przypadku filozof przyjmował stanowisko pośrednie: empiria jest kluczowa, lecz nie może całkowicie zdeterminować naszego namysłu, bowiem nie pozwala na całościowy, teoretyczny ogląd.

Z kolei w odniesieniu do kantyzmu Wartenberg wskazywał dwuznaczność wynikającą z podziału na poznawalne fenomeny i niepoznawalne noumeny. Zdaniem filozofa rzeczy same w sobie w tym ujęciu nie tylko zostają przeciwstawione zjawiskom, ale równocześnie stają się ich koniecznym dopełnieniem, negatywnym tłem, bez którego nie mogłyby w naszej świadomości zaistnieć[38]: „rzecz sama w sobie jest tylko granicznem pojęciem (*Grenzbegriff*), odgraniczającem sferę poznawalną od niepoznawalnej, niedostępnej absolutnie dla naszego rozumu”[39]. Zdaniem Wartenberga dwuznaczność ta sprawia, że nie można wysnuć z kantyzmu wniosku o niemożliwości metafizyki. Zasadniczy błąd Kanta polegał przede wszystkim na poszukiwaniu możliwości dojścia naszego umysłu do wiedzy „apodyktycznej”, to jest pewnej, tymczasem większość dociekań naukowych opiera się na zasadzie prawdopodobieństwa, to znaczy na hipotezach, które są na różne sposoby weryfikowane[40]. Jest to proces nieunikniony, nawet „[w] bycie samoistnym zachodzą […] zmiany”, ponieważ sposób oddziaływania na nas rzeczy samych w sobie zmienia się”[41]. Dlatego też metafizyka nie jest nauką aprioryczną, co dla Kanta oznacza jej niemożliwość, natomiast według Wartenberga czyni z niej naukę kluczową dla prowadzenia wszelkich badań. Dosłowne potraktowanie terminu „metafizyka”

35 *Ibidem*, s. 76–77.

36 *Ibidem*, s. 90.

37 Zob. D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.

38 Zob. M. Wartenberg, *Obrona metafizyki*…, s. 97.

39 *Ibidem*, s. 98.

40 Zob. *ibidem*, s. 100–101.

41 *Ibidem*, s. 111.

przez Kanta (poznanie wykraczające poza domenę fizyki) jest wynikiem błędnego przeciwstawienia metafizyki sferze doświadczenia i fenomenów. Tymczasem, jak argumentował Wartenberg:

> Metafizyka przekracza wprawdzie granice doświadczenia, usiłując dotrzeć do istoty zjawisk; ale tem nie różni się ona wcale od innych nauk, zajmujących się poznaniem rzeczywistości, ponieważ nauki te w swych hipotezach i teoryach także granice doświadczenia przekraczają. Przekraczanie granic doświadczenia nie równa się bynajmniej niezależności od doświadczenia. Można przekraczać granice doświadczenia z należytem uwzględnieniem empirycznych faktów i tylko z ich uwzględnieniem[42].

Z krytyki kantyzmu wynikają więc dwie podstawowe tezy Wartenberga na temat metafizyki:

> metafizyka nauką *a priori* nie jest i być nią wcale nie może, […] opiera się ona na doświadczeniu, jak każda umiejętność realna, i tylko na tej podstawie badania swoje w ogóle uprawiać może. [2] […] poznania metafizyczne nie roszczą sobie dzisiaj pretensyi do poznań apodyktycznych, lecz są hipotezami naukowemi, posiadającemi tylko charakter prawdopodobieństwa, jak hipotezy innych nauk, nie tracą przez to bynajmniej wartości poznawczej[43].

Starając się uzasadnić pierwsze twierdzenie, Wartenberg podkreślał stopniowalność ludzkiego poznania pomiędzy empirią a teorią, a w związku z tym: „Zagadnienia metafizyczne tworzą […] łańcuch powiązanych ze sobą organicznie kwestyj"[44]. Podczas gdy doświadczenie jest „nie tylko jedynie naturalnem źródłem zagadnień metafizycznych, lecz także koniecznym warunkiem możności ich rozwiązania"[45], pojęcia metafizyczne nie są aprioryczne, gdyż „umysł tworzy je za pomocą konstrukcyi myślowej na realnej podstawie doświadczenia"[46].

Sądy konstruowane przez metafizykę są jednak tylko hipotezami i teoriami utworzonymi na podstawie doświadczenia oraz badań nauk szczegółowych. Pozostają prawdziwe, dopóki zgodne są z faktami doświadczenia, stąd „nie mogą sobie rościć pretensyi do apodyktycznej pewności", mają charakter prawdopodobieństwa[47]: „Dzisiejsza metafizyka uświadomiła sobie granice naszego poznania"[48]. Celem Wartenberga nie było, jak się zdaje, ograniczenie zakresu metafizyki czy zrównanie jej z naukami szczegółowymi. Dążeniem filozofa było zachowanie esencjalizmu przy równoczesnym uniknięciu podejścia dogmatycznego. Równocześnie Wartenberg starał się traktować metafizykę realistycznie, w jej ograniczeniach — paradoksalnie — dostrzegając szansę na poszerzenie zakresu badań: „Nie należy stawiać metafizyce za daleko sięgających zadań i do nich badań jej ograniczać"[49];

[42] *Ibidem*, s. 119.
[43] *Ibidem*, s. 123.
[44] *Ibidem*, s. 125.
[45] *Ibidem*, s. 128.
[46] *Ibidem*, s. 129.
[47] *Ibidem*, s. 136.
[48] *Ibidem*, s. 137.
[49] *Ibidem*, s. 152.

jeżeli metafizyka nie zdoła uchwycić przypisanych jej przez Kanta wielkich zagadnień jak Bóg, wolność woli czy nieśmiertelność duszy, jest szereg innych „bliżej leżących zagadnień, które metafizyka zbadać i rozwiązać może”[50].

Metafizyka wobec humanistyki

Tylko z pozoru propozycja Wartenberga dokonuje transformacji metafizyki w epistemologię, choć sporo racji ma Stanisław Mazierski, twierdząc: „Błąd Wartenberga polegałby […] na pomieszaniu porządku poznawczego z porządkiem bytowania”[51]. Wprawdzie metafizyka odkrywa nieprzekraczalne granice ludzkiego poznania[52], jednak równocześnie — przyjmując, że nie ma aprioryczne-go i powszechnego poznania — nie możemy poprzestać na zrelatywizowanym konstruktywizmie epistemologicznym postulowanym przez kantystów. Zdaniem Wartenberga twierdzenie, że „metafizyka nie może wydawać przedmiotowo uzasadnionych sądów o bycie, ponieważ poznania nasze obracają się w granicach ludzkich form poznawczych, ludzkich pojęć, wynikających ze szczególnej natury i organizacyi naszego umysłu, form i pojęć, których przedmiotowej doniosłości dla rzeczywistego bytu nie jesteśmy w stanie udowodnić”[53], posuwa się zbyt daleko, ponieważ znosi nie tylko metafizykę, lecz każdą naukę, popadając w „subiektywizm i iluzyonizm”[54]. Zasadniczym celem Wartenberga jest zatem wpisanie metafizyki w strukturę nauk, chociaż nie wskazuje on szczegółowych propozycji metodologicznych umożliwiających jej uprawianie.

Warto w tym miejscu przywołać głos krytyczny Mazierskiego, który upominał się o metafizykę jako system wiedzy pewnej, zarzucając Wartenbergowi, że zaciera on granice pomiędzy naukami szczegółowymi (głównym punktem odniesienia jest tutaj fizyka) a metafizyką, przypisując metafizyce ten sam, uproszczony, sposób indukcyjnej weryfikacji hipotez badawczych, które są tu w dodatku rozumiane potocznie jako „przypuszczenia”; oznacza to również brak rozróżnienia na hipotezę oraz teorię[55]. Również według Bronisława Dembowskiego, „Wartenberg w swo-

[50] *Ibidem*, s. 153.

[51] S. Mazierski, *Koncepcja metafizyki hipotetycznej...*, s. 95. Mazierski zwraca tu uwagę na różnice pomiędzy metafizyką ogólną (której przedmiotem jest byt jako byt) a metafizyką szczegółowa, badającą „istotę poszczególnych rodzajów przedmiotów realnych”, paradoksalnie tę pierwszą utożsamiając z ontologią (*ibidem*, s. 96); przesunięcie to potwierdza Bronisław Dembowski: „metafizyka ogólna według Mazierskiego nie jest analizą faktycznego bytu w jego koniecznych uwarunkowaniach, lecz jest analizą czystych możliwości” (*Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX w.*, Warszawa 1969, s. 112).

[52] Zob. M Wartenberg, *Obrona metafizyki*…, s. 158.

[53] *Ibidem*, s. 156.

[54] *Ibidem*, s. 157.

[55] Zob. S. Mazierski, *Koncepcja metafizyki*..., s. 84–118.

ich propozycjach co do przedmiotu i zakresu teorii metafizycznych nie potrafił znaleźć dla metafizyki odrębnego metodologicznie zadania”[56]. Chodziłoby w tym przypadku o dookreślenie możliwości przejścia od apodyktycznie wskazywanej realności istnienia do hipotetycznej teorii określającej jego charakter, od problemu egzystencjalnego do problematyki esencjalnej[57]. Być może jednak propozycja Wartenberga celowo wykracza poza jasno dookreślone przez samych filozofów granice pomiędzy metafizyką a teorią i empirią, zarysowując raczej szeroki kontekst niż zhierarchizowaną strukturę nauki. Wartenberg upominał się o miejsce dla metafizyki w obrębie systemu badań naukowych, postrzegając ją jednak jako czynnik spajający, zamiast przypisywać do określonego pola badań. W efekcie to, co w obrębie filozofii może zostać uznane za błąd, jest inspirujące w kontekście pozafilozoficznym. Nie chodzi bowiem o wskazanie odrębności metafizyki, lecz sposobu jej funkcjonowania.

Należy zatem zwrócić uwagę w myśli Wartenberga na te aspekty, które zakreślają szerszy horyzont poznawczy, równie aktualny w obrębie dzisiejszych „granicznych” dyskusji „okołometafizycznych”[58]. Przede wszystkim Wartenberg wpisuje metafizykę w szerszy, zróżnicowany system wiedzy, nie domagając się od niej apodyktyczności, gdyż również istota bytu pozostaje dynamiczna. Stąd właśnie wynika „hipotetyczność” metafizyki według Wartenberga, jednak pamiętać należy, że odsyła nas ona nieustannie do istotnej całości. Oznacza to również konieczność wpisania rozważań metafizycznych w szeroki kontekst i ścisłego zespolenia jej z doświadczeniem, bowiem metafizyka przestaje być w tym ujęciu ekskluzywną dziedziną wiedzy, lecz jednym z jej elementów. To prowadzi nas również do namysłu nad relacją pomiędzy ujęciem metafizycznym a ontologicznym, co pośrednio wskazane jest przez Wartenberga jako swego rodzaju przedłużenie i ukoronowanie przez metafizykę analiz prowadzonych przez nauki szczegółowe. Paradoksalnie, propozycja Wartenberga odwołuje się do struktury nauk szczegółowych, jednak wykracza poza paradygmat scjentystyczny — i zaskakująco upodabnia się do perspektywy humanistycznej, która posługuje się współcześnie na tym gruncie całościującymi i kontekstualizującymi pojęciami, takimi jak paradygmat lub dyskurs.

Postulując hipotetyczność sądów metafizycznych, Wartenberg próbował zwrócić naszą uwagę na ich przepływ i obecność na różnych poziomach refleksji w toku

---

[56] B. Dembowski, *Spór o metafizykę...*, s. 118–119.

[57] Zob. *ibidem*, s. 117.

[58] Warto odnotować, że współcześnie pojęcia graniczności i horyzontu chętnie wykorzystywane są w charakterystyce metafizyki. Na przykład: „metafizyka jest dziedziną graniczną w podwójnym sensie. Najpierw dlatego, że metafizyczne pytania pojawiają się na horyzoncie każdej innej dziedziny i każdego rzetelnego namysłu. Po wtóre zaś dlatego, że metafizyczne pytania, niezależnie od punktu wyjścia, ostatecznie zwracają się zawsze w stronę rzeczywistości transempirycznej, niedostępnej metodom poznania naukowego” (S. Wszołek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Kraków-Tarnów 1997, s. 17; w wielu miejscach stanowisko Wszołka zgodne jest z propozycjami Wartenberga).

badań naukowych. Równocześnie, podtrzymując swoistość nauki, pokazywał jej zakorzenienie w szerszych kontekstach myślowych i egzystencjalnych. W pewnym sensie jest to zatem antycypacja kategorii paradygmatu, który związany jest zarówno z określoną praktyką badawczą, jak i określonym modelem poznawczym[59]. Co ciekawe, stosunek Thomasa Kuhna do metafizyki, podobnie jak w przypadku Poppera, jest dwuznaczny. Z jednej strony dostrzegał on „»paradygmaty metafizyczne« bądź »metafizyczne części paradygmatów«", które w obręb nauki wprowadzane są z zewnątrz jako „podzielane przez członków grupy przekonania"[60], co sugeruje istnienie swego rodzaju — nazwijmy to — „metafizyki wernakularnej"; z drugiej strony, społeczne tworzenie paradygmatu w praktyce naukowej prowadzi do selekcji problemów i odrzucenia części z nich „jako metafizycznych" właśnie[61]. W pewnym sensie koło się zamyka. Ten przepływ i swego rodzaju stopniowalność metafizyki próbuje oddać Kuhn stwierdzeniem:

> cechą nauki […] jest jej zależność od przekonań *quasi*-metafizycznych. […] Przekonania te wywierały wpływ zarówno metafizyczny, jak i metodologiczny. W płaszczyźnie metafizycznej mówiły one uczonym, jakiego rodzaju byty istnieją we wszechświecie, a jakich w nim nie ma. […] W płaszczyźnie metodologicznej mówiły, jaką postać mają mieć ostateczne prawa i podstawowe wyjaśnienia naukowe[62].

Mamy zatem przejście od *quasi*-metafizyki kulturowo zakorzenionej do wydestylowanej w „laboratorium" nauki metafizyki „właściwej", najlepiej w przebraniu metodologicznym. Problemem jest — idąc tropem Latourowskim — „unaukowienie" metafizyki. Wartenberg próbując tego dokonać, poszedł w innym kierunku, nie rezerwując w porządku nauk określonego miejsca dla metafizyki, lecz pokazując jej przemieszczanie się i funkcjonalność w tym kontekście, zatem nie rozgranicza tak radykalnie *quasi*-metafizyki od metafizyki „właściwej". Nie dziwi zatem ironiczne określenie Wartenberga przez Tatarkiewicza mianem „półmetafizyka": „W epoce przełomowej, po załamaniu się pozytywizmu, doktryny metafizycznej potrzebowały raczej szersze ciała niż uczeni i filozofowie"[63]. Wydaje się, że wywołane zostają tu z marginesu nauki humanistyczne.

Chociaż przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej nie przyjmowali paradygmatu scjentystycznego bez zastrzeżeń i podkreślali odrębność humanistyki, sugerując jej aposteriorycznność[64], to jednocześnie wskazywali niejasność powodowaną przede wszystkim trudnością z wyartykułowaniem jej przedmiotu[65]. Analogiczny problem wskazywany jest w koncepcji Wartenberga: rozumowanie

---

[59] T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2001, s. 10.

[60] *Ibidem*, s. 318.

[61] Zob. *ibidem*, s. 76–77.

[62] *Ibidem*, s. 83.

[63] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii…*, s. 360.

[64] Zob. S. Zamecki, *Koncepcja nauki…*, s. 199.

[65] *Ibidem*, s. 174. Stąd między innymi awersja szkoły lwowsko-warszawskiej do Znanieckiego.

to stanowi „niebezpieczeństwo" dla metafizyki, bowiem grozi jej utratą swojej samodzielności i utratą „własnego przedmiotu badań"[66]. Można by, nieco przekornie, stwierdzić, że właśnie o to chodzi: przedmiot metafizyki — byt — jest na tyle ogólny i powszechny, że nie daje się ulokować w jednej szufladce naukowej, stąd jego problematyczność i nieokreśloność. Metafizyka powinna być zatem niejako „bezprzedmiotowa" (jeśli popatrzymy na tę kwestię poprzez pryzmat struktury nauk), o czym dowiadujemy się pośrednio z propozycji Wartenberga. Problem „ulokowania" metafizyki w jasno zakreślonych epistemologicznych granicach dobrze dookreślił Marek Kazimierczak:

> wartość, jaką nadawano metafizyce, ściśle była związana zarówno z jej odniesieniem do nauk szczegółowych i przestrzeganiem przez nią na równi z nimi metod zalecanych przez logikę, jak i wartość ta brała się z przeświadczenia o naturalnej potrzebie budowy całościowego światopoglądu, którą to potrzebę miała zaspokoić krytycznie uprawiana metafizyka. Także w stwierdzeniach przedstawicieli innych nurtów filozoficznych potrzeba całościowego światopoglądu wymuszała niejako uprawianie metafizyki. Było zatem tak, iż budowa naukowego światopoglądu dla jednych wiązała się z ograniczeniem zakresu i kompetencji filozofii (w tym także metafizyki) do roli poezji myślowej, gdy dla innych stanowiła cel, w osiągnięciu którego metafizyka pełniła rolę zasadniczą[67].

Wprawdzie koncepcja Wartenberga jako punkt odniesienia obiera pozytywistyczną, scjentystyczną strukturę nauki, jednak przekracza jej granice, dlatego w porównaniu z nią może zostać uznana za „poezję myślową". Jest to problem delikatny, podobny do przywołanego przez Latoura pytania „Czy wierzysz w rzeczywistość?". Słusznie więc Kazimierczak określa metafizykę hipotetyczną mianem „ogólnej teorii rzeczywistości"[68], która ma moc tworzenia wspólnego kontekstu dla bardzo różnych, często wręcz przeciwstawnych ujęć[69]. Istotne wydaje mi się to, że Wartenberg ostatecznie nie znajduje dla metafizyki miejsca w układzie nauk, ani nie lokuje jej na zewnątrz jako czynnik odgórnie strukturyzujący naukę, lecz widzi w niej siłę przenikającą całość badań.

„Naiwne" podejście Wartenberga pozwala nam spojrzeć zatem na metafizykę inaczej niż tylko na epistemologiczny konstrukt nowoczesności, wbrew stanowisku ówczesnych filozofów, jak również współczesnych nam humanistów. Zdaniem Latoura wszelkie nowoczesne podziały (w tym prawda–fałsz, nauka–rzeczywistość) są efektem „metafizycznej puryfikacji"[70], przy czym „Wielki Metafizyczny Podział" jest przez antropologa utożsamiony z „cięciem epistemologicznym"[71]

---

[66] B. Dembowski, *Spór o metafizykę…*, s. 115.

[67] M Kazimierczak, *W poszukiwaniu…*, s. 80–81.

[68] *Ibidem*, s. 30.

[69] Przykładowo, Kazimierczak jako punkt wspólny między Wartenbergiem a mocno krytykującym go Adamem Mahrburgiem podaje „przekonanie o realnym istnieniu podłoża dla badanych zmian i realnym istnieniu cech i stałych związków między zjawiskami" (*ibidem*, s. 44).

[70] B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 95.

[71] *Ibidem*, s. 159.

(w czym ujawnia się redukcyjne potraktowanie przez niego metafizyki). Powinniśmy zatem uprawiać antropologię symetryczną, całościową i nie przejmować się podziałami, uznając, że tak jak nigdy nie byliśmy nowocześni, tak też „nigdy nie było metafizyki”[72]. Zaskakuje mnie, jak bardzo „nowocześnie” Latour szafuje kategorią istnienia, skazując perspektywę metafizyczną na niebyt po to, aby objawić się jako obrońca „Parlamentu Rzeczy”. Uważam, że w ten sposób francuski antropolog uprzedmiotawia metafizykę, która była cały czas, jednak gdzie indziej, nie na zewnątrz, nie wewnątrz, ale pomiędzy. Zamiast wykluczać tego aktora, warto przyjrzeć się zarówno jego sieci, jak i historii, i wykorzystać ten potencjał (podobnie zresztą rzecz ma się z „kulturą”). Wartenberg — w swojej „naiwności”, choć porusza się w ramach zastanego porządku — przywraca całościujący, ontycznie ugruntowany charakter metafizyki, nie ograniczając jej funkcji ani do epistemologicznego narzędzia służącego uporządkowaniu nauki, ani pretekstu lub tła uzasadniającego takie działania. Właśnie ta podwójnie całościowa perspektywa (zorientowana i na rzeczywistość, i na naukę) zbliża propozycję Wartenberga do nauk o kulturze.

Rewers kosmologii

O „hipotetycznej metafizyce kultury” w przypadku teorii kultury możemy mówić z uwagi na strukturalne właściwości jej przedmiotu, który poprzez swoje zróżnicowanie i jednoczesną całościowość rozproszony jest pomiędzy wieloma dyscyplinami, stąd z perspektywy każdej z nich z osobna teoria kultury może być uznana za „bezprzedmiotową”, jednak dopiero w szerszym, dynamicznym kontekście nabiera wyrazistości. Po pierwsze, w ramach nauk o kulturze obserwujemy analogiczną relację do tej opisanej przez Wartenberga pomiędzy naukami szczegółowymi a metafizyką: jest to sprzężenie zwrotne pomiędzy badaniami empirycznymi a namysłem teoretycznym nad kulturą, niezbywalne i nieredukowalne; pamiętajmy bowiem, że metafizyka według filozofa ma charakter aposterioryczny. Nie dziwi zatem w tym kontekście przywodzące na myśl Wartenberga stwierdzenie Pietraszki: „Nie można […] oczekiwać budulca teorii [kultury] tylko ze strony badań empirycznych, ale też »substancja« tej wiedzy jest dla teorii niezbędna”[73]. Po drugie, z pewnością kultura jest „wielkim”, a zarazem „bliżej leżącym” zagadnieniem: jako „łącznik”[74] spajający empiryczny szczegół i ideę, przypadłości z powszechnikami, lokalne z uniwersalnym. Klasyczna amerykańska antropologia (Franz Boas, Ruth Benedict) ugruntowała przekonanie, że treścią kultury jest przede wszystkim to, co zwyczajne, codzienne, potoczne; to w tym kontekście badacz kultury może szukać

[72] *Ibidem*, s. 97.
[73] S. Pietraszko, *O przedmiocie…*, s. 138.
[74] Zob. M. Pacukiewicz, *Krajobrazy kontekstu…*, s. 47.

istotnych relacji i potencjalnych uniwersaliów porządkujących świat kultury. Oczywiście Wartenberg, pisząc o naukach szczegółowych, odnosi się przede wszystkim do fizyki, jednak pamiętać warto, że jako jej antropologiczny odpowiednik podporządkowany temu samemu problemowi „ładu świata" Michael Herzfeld wskazuje kosmologię[75]. Oczywiście antropolog ma w tym przypadku na myśli nie dział filozofii, lecz proces budowania określonego modelu świata, który uznać można za wspólny dla wszystkich kultur i który jest podstawowym przedmiotem badań w przypadku nauk o kulturze. Pewien „ład świata" jest punktem wyjścia i dojścia metafizyki, ładem tym jest kultura i to teoretyczny namysł nad nią pozwala przejść od „wiary" do „praw", by przywołać wcześniej cytowanego Poppera.

Wywiedziona stąd hipotetyczność teorii kultury jako problem metafizyczny byłaby nie tyle wybiegiem epistemologicznym czy strategią metodologiczną, co raczej, po pierwsze, zabezpieczeniem krytykowanej przez Derridę „obecności", która jest niezbywalnym fundamentem nauk o kulturze i zdecydowanie wyróżnia je na tle humanistyki. Po drugie, otwarciem na poszukiwanie złożonej istoty nadrzędnego zjawiska, za jakie uznaje się w tym układzie kulturę. Nieapodyktyczne hipotezy teoretyczne wskazują na różne aspekty decydujące o istocie złożonego przedmiotu, jakim jest kultura, również wówczas, gdy są weryfikowane lub konfrontowane. Stąd zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że metafizyka w kontekście nauk o kulturze mediuje pomiędzy ujęciem substancjalno-przedmiotowym a dialektyczno-relacyjnym[76]. Wartenbergowska „nieapodyktyczna metafizyka środka"[77] nie tylko mediuje pomiędzy skrajnościami epistemologicznymi, ale pozwala również spojrzeć na ontologie niejako od środka, co umożliwia pytanie o kulturę jako całość. Analogicznie, antropologia, traktowana jako matecznik nauk o kulturze, określana jest mianem „walczącej strefy środka"[78] bądź *Grenzwissenschaft*[79]. Być może więc problematyczna nie jest granica pomiędzy nauką a rzeczywistością, jak sugeruje Latour, lecz marginalizacja perspektywy metafizycznej lub próby przypisywanie jej do określonej dyscypliny. Warto jeszcze raz podkreślić, że Popper, Kuhn, ale też i „nienowoczesny" Latour dokonują w tym względzie cięcia, podczas gdy Wartenberg chce traktować metafizykę inkluzywnie.

Problematyczność przypisania metafizyki kultury tylko do jednej dyscypliny (filozofii) widać bardzo dobrze na przykładzie inspirowanego neotomistyczną

---

[75] Zob. M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 269–271.

[76] Odwołuję się do propozycji Jacka Migasińskiego, który te dwie perspektywy (za S. Blandzim) przypisuje odpowiednio Arystotelesowi i Platonowi. Celnie ujęła ten problem Anna Gomóła nazywając metafizykę „narzędziem mediującym" (konferencja *O kulturze i jej teorii dziś*, Wrocław, 24 listopada 2023 r.).

[77] A. Musioł, *Mścisława Wartenberga wykładnia metafizyki w perspektywie filozofii Immanuela Kanta*, „Studia z Historii Filozofii" 2014, nr 4, s. 223.

[78] M. Herzfeld, *Antropologia…*, s. 9.

[79] M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów — teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa 1994, s. 13.

metafizyką Mieczysława Krąpca projektu autorstwa Wojciecha Daszkiewicza. Na gruncie filozoficznym propozycja ta zachowuje siłę i potencjał „poezji myślowej" (używając wcześniej przywołanego określenia autorstwa Kazimierczaka), deklarując poszukiwanie „ostatecznych ontyczny[ch] racji istnienia kultury"[80]. Autor rezygnuje jednak z zaplecza metodologicznego antropologii kulturowej, socjologii kultury i kulturoznawstwa: „Filozofia (metafizyka) kultury wyjaśnia fenomen kultury fundamentalnie, bo w aspekcie ogólno-egzystencjalnym, na kanwie rozumienia rzeczywistości oraz bytu ludzkiego"[81]. Zwrot ten powoduje, że metafizyka/filozofia kultury staje się „metodologicznie zależna" od antropologii filozoficznej[82].

Co najmniej dwie kwestie wymagają w tym miejscu podkreślenia. Po pierwsze, w stosunku do samej metafizyki ujęcie to zakłada jej odpowiednie ulokowanie w strukturze nauk, bowiem — jak stwierdza Daszkiewicz, dystansując się wobec nauk o kulturze i nauk społecznych — chodzi o zapewnienie autonomii filozofii kultury; tymczasem ujęcie Wartenbergowskie kładzie nacisk na łączenie dyscyplin, upatrując w metafizyce mediatora funkcjonującego w szerszych kontekstach poznawczych. Po drugie, podejście to apriorycznie uogólnia kulturę, sprowadzając ją do tego, co jednostkowo związane z człowiekiem. Tymczasem Ewa Nowicka jako zasadniczą różnicę pomiędzy antropologią kulturową a filozoficzną wskazuje ugruntowanie w empirii tej pierwszej i w refleksji abstrakcyjnej tej drugiej; aprioryzm i spekulatywność sprawia, że „nurty myślowe obu dyscyplin szły odmiennymi torami"[83]. Badacze reprezentujący omawiany nurt bardzo precyzyjnie dookreślają możliwość metafizyki kultury w kontekście filozoficznym, zwracając uwagę między innymi na zagadnienie kultury jako bytu, wykorzystanie klasycznych kategorii bytowych do jej opisu; jednocześnie czynią człowieka podmiotem i celem kultury[84], a eksponując czynnik intelektualny artykułują pierwszorzędność kategorii cywilizacji w jej opisie, co ma charakter redukcyjny i akontekstualny. Zatem stwierdzenie, że „podmiotem kultury jest osoba ludzka, ostatecznie chodzi o jej doskonalenie, a nie wyodrębnienie ciągle nowych dziedzin kultury jako bytów samych w sobie"[85], wpisuje się w podział odnotowany przez Nowicką, pozostając po stronie podejścia uniwersalizującego.

W efekcie propozycja ta zatraca swój całościujący potencjał zamykając kulturę (pod pozorem ujęcia atrybutywnego) w definicji selektywnej. Brak tu Wartenbergowskiej hipotetyczności, która nie tyle mogłaby zweryfikować twierdzenia metafizyki, co nieustannie konfrontować teorię z empirią, uniwersalne z kontekstem,

[80] W. Daszkiewicz, *Byt — człowiek — kultura. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2019, s. 420.
[81] *Ibidem*, s. 407–408.
[82] *Ibidem*, s. 409.
[83] Ewa Nowicka, *Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 1997, s. 50–51.
[84] Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka kultury*, [w:] *Filozofia kultury*, cz. 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021, s. 83–105.
[85] W. Daszkiewicz, *Filozofia kultury a filozofia cywilizacji*, [w:] *Filozofia kultury…*, s. 75.

bowiem, jak twierdzi Pietraszko: „teoria kultury nie może istnieć, jako pełnoprawna i efektywna forma naukowego poznawania kultury, poza strukturą dyscyplinową ogólniejszą”[86]. Nie chodzi w tym przypadku o zamknięcie teorii kultury w ramach kulturoznawstwa, bowiem ono samo, na potrzeby teorii wypracowuje ów „łańcuch powiązanych kwestii” i „zjednoczenie poznań”, których Wartenberg upatrywał w metafizyce hipotetycznej. Zatem alternatywą dla przypisania metafizyki kultury do filozofii byłaby próba świadomego inspirowania się nią przez nauki o kulturze; daje to możliwość łączenia atrybutywnego i dystrybutywnego namysłu nad kulturą. Czy jednak sam system sądów hipotetycznych wystarczający jest do budowania teorii — a w przypadku nauk o kulturze czy nie jest sprowadzany do funkcji ogólnych, łatwo poddających się banalizacji ogólnych założeń lub przeciwnie — hermetycznej „poezji myślowej”?

Niezależnie od wcześniej przywołanych zastrzeżeń Poppera, większość badaczy zachowuje dystans wobec traktowania metafizyki jako teorii. Jak stwierdza Jacek Migasiński, nie należy porzucać jednak tego terminu: „Metafizyka to bowiem najogólniejsza koncepcja bytu jako całości — choćby radykalnie »nieteoretyczna« czy »negatywna« — albo przynajmniej pytanie o jego podstawową zasadę, na modłę pytania starożytnych Greków o *arche*, choćby na samym powtarzaniu tego pytania metafizyka miałaby się wyczerpywać. Ontologia ma inne […] węższe i bardziej »teoretyczne« zadania”[87].

Z drugiej jednak strony, co zauważył już sam Kant, należy traktować ontologię jako naukę propedeutyczną względem metafizyki, jej „przedsionek lub ogródek”[88]. Zresztą ścisły związek dostrzegany jest już u zarania metafizyki — Tadeusz Czeżowski pisze o „metafizyce ontologicznej” u Arystotelesa [89], co pośrednio zgodne jest ze stwierdzeniem przez Wartenberga ścisłego związku pomiędzy badaniami szczegółowymi a próbą ujęcia istoty bytu.

Oczywiście metafizyka nie zastąpi teorii kultury, która zawsze musi mieć kształt ontologii, jednak jest niezbędnym fundamentem dla jej kształtowania. Stąd też postulowana przeze mnie, stanowiąca uzupełnienie i warunek „ontologizacji” metafizyki w humanistyce, „metafizyczność” kulturoznawstwa:

> Jest „metafizyką ontologii kulturowych”, choć niekoniecznie oznacza to indukcyjną redukcję. Kulturoznawstwo stanowi rodzaj soczewki, która skupia w sobie rozliczne typy refleksji nad kulturą i sposoby jej badania, zanurzone w empirii i bliskie problemom kultury współczesnej. Spoiwem tej „ogólniejszej struktury dyscyplinowej” jest myśl teoretycznokulturowa próbująca dookreślić kulturę jako rzeczywistość człowieka[90].

---

[86] S. Pietraszko, *O przedmiocie…*, s. 139.

[87] J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Toruń 2014, s. 62.

[88] I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, cyt. za: S. Wszołek, *Nieusuwalność metafizyki…*, s. 387.

[89] T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, s. 25.

[90] M. Pacukiewicz, *Krajobrazy kontekstu…*, s. 57

Niemniej hipotetyczna metafizyka kultury wydaje się bardzo kompatybilna z tezą Pietraszki o względnej autonomii kultury, równie obiektywną, co fizyczność i świadomość[91]. Podkreślić należy, że tego rodzaju metafizyka ma zawsze „otwartą strukturę"[92]. Niezależnie od tego, czy punkt ciężkości położymy na teorii czy kontekście, kultura, będąc zawsze już ustanowioną rzeczywistością, jest w każdej z tych perspektyw istotnie obecną całością.

Chciałbym postrzegać element metafizyczny w teorii kultury jako swego rodzaju „siłę kształtującą"; wykorzystuję określenie autorstwa Tomasza Majewskiego, próbując wyartykułować hipotetyczno-mediacyjny potencjał namysłu metafizycznego. Po pierwsze, namysł ten wydobywa „na światło to, co w przedmiocie kulturowym nie domyka się nigdy »obiektowo«, lecz zaświadcza o jego produktywnym, pozatekstowym zewnętrzu, nigdy się odeń całkowicie nie oddzielając"[93]. Oznacza to swego rodzaju ciągłość pomiędzy bytem a namysłem nad nim, ponieważ — jak zauważa Wartenberg — poszukiwanie jego istoty pozostaje dynamiczne i niedomknięte, namysł metafizyczny próbuje dookreślić istnienie owego bytu. Po drugie, perspektywa metafizyczna pozwala uniknąć narzucania zbyt stabilnego ontologicznie wzorca dla „niestabilnych rzeczy" kultury[94]; stąd „procesu rekonfigurowania kulturowego pola […] nie należy […] utożsamiać z opisem czegoś finalnie zakończonego"[95]. Hipotetyczność w namyśle metafizycznym umożliwia ciągłą weryfikację poszukiwań istoty całościowo traktowanego bytu, a gwarantując teorii kultury autonomiczny przedmiot kultury — chroni ją przed ontologicznym skostnieniem lub fenomenologiczną doraźnością.

W praktyce oznaczać to może poszukiwanie „premetafizyki" albo traktowanie swoistej kulturowej henologii jako punktu wyjścia. Henologia, gałąź metafizyki traktująca o „jednym" wykraczającym ponad byt — właściwie niemożliwa do realizacji — jest jednak zasadna metodologicznie jako konieczny etap myślenia[96]. Byłaby to zatem metafizyka jako „poezja myślowa" (Kazimierczak) rekonfiguracji dookreślających pole badań. Z kolei „cicha" metafizyka, jak wskazuje Jean Grondin, nie tylko jest metafizyką nie w pełni wykształconą, ale też jej presupozycją, założeniem jakiejś metafizyki, które angażuje naszą wrażliwość na rzeczy[97]. Możemy zatem mówić w tym przypadku o kulturowych podstawach wszelkiej

[91] S. Pietraszko, *Autonomia kultury*, [w:] *Antologia tekstów polskiego kulturoznawstwa*, red. P.J. Fereński, A. Gomóła, K. Moraczewski, Gdańsk 2017, s. 95–96.

[92] J. Migasiński, *W stronę metafizyki…*, s. 10–11.

[93] T. Majewski, *Siła kształtująca. Eseje o geście i świadectwie*, Łódź 2018, s. 11.

[94] *Ibidem*, s. 13.

[95] *Ibidem*, s. 12.

[96] Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie"*, Warszawa 1992, s. 14–16.

[97] J. Grondin, *Piękno metafizyki*, przeł. M. Marczak, Warszawa 2021, s. 7–8. Czymś podobnym jest „*quasi*-metafizyka" w propozycji Kuhna, jednakże Grondin podkreśla ciągłość namysłu metafizycznego.

metafizyki, bowiem myśl metafizyczna jawiłaby się jako siła kształtująca zarówno kontekst kulturowy, jak i jego konceptualizacje. Paradoksalnie skonkretyzować to ujęcie pomaga jeden z największych krytyków metafizyki, Rudolf Carnap, który stwierdza ironicznie, że przypuszczalnie „metafizyka wyłoniła się z mitologii”[98], wskazując jednak w ten sposób jej kulturowe fundamenty. Wystarczy wyjść poza to wartościujące określenie ku ujęciu antropologicznemu i przypomnieć koncepcję wielkiego metafizyka antropologii, Claude'a Lévi-Straussa, według którego mit jest źródłem zarówno metaforycznego, jak i metonimicznego postrzegania fenomenów kultury jako określonych całości. Pamiętać przy tym należy, że porównując myśl naukową i mitologiczną, francuski antropolog stwierdza, że w gruncie rzeczy nie ma różnicy pomiędzy toporkiem kamiennym a stalowym[99]. Myśl mityczna i naukowa korzystają z tego samego logicznego systemu, jednak zaczynają w różnych jego miejscach, balansując pomiędzy strukturą a zdarzeniem, częścią a całością[100]; w poszukiwaniu istoty zbliżają się do metafizyki: „Schematy mityczne w najwyższym stopniu zdradzają charakter przedmiotów absolutnych, które nie gubiłyby ani nie zyskiwałyby żadnych części, gdyby nie podlegały wpływom zewnętrznym”[101]. Metafizyka tylko z pozoru w takim sterylnym „laboratorium” funkcjonuje, raczej — za sprawa swej hipotetyczności — próbuje do owej zdarzeniowości powracać. Daje to możliwość myślenia o metafizyce w kategoriach wernakularnych i czasowych, pozwala również połączyć teorię z kulturą czy też otworzyć teorię na całość kultury. Trawestując stwierdzenie Poppera, należałoby mówić zatem nie tyle o zamkniętym „micie schematu pojęciowego”[102], co raczej o schemacie pojęciowym jako otwartej strukturze mitologicznej, bowiem mity są „nie-do-zakończenia”[103]. O ile zatem badania nad mitem są mitomorficzne[104], o tyle refleksja teoretyczna nad kulturą przyjmuje charakter metafizyczny.

Nie przypadkiem Herzfeld kojarzy mitologię z siłą kosmologiczną, bowiem to „Ład jest […] głównym przedmiotem zainteresowania systemów kosmologicznych”[105]. Kosmologia, twierdzi również Herzfeld, w każdym danym momencie „dostarcza nam obrazu aktualnie obowiązującego odczytania prawdy absolutnej” i przejawia się w każdym modelu rzeczywistości, również nowoczesnym[106]. Nie chodzi w tym przypadku o zacieranie granic i swoistości nauki (daleki od tego był zresztą sam Wartenberg), raczej poszukiwanie wspólnego, kulturowego mianow-

98 Cyt. za S. Wszołek, *Nieusuwalność metafizyki…*, s. 30.

99 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 208.

100 Zob. C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 38–39.

101 C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa 2010, s. 20.

102 Zob. K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego*, [w:] K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 41–75.

103 C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane…*, s. 13.

104 *Ibidem*.

105 M. Herzfeld, *Antropologia…*, s. 272.

106 *Ibidem*, s. 299.

nika. Przyjmując ujęcie metafizyczne jako „siłę kształtującą" kulturę, możemy potraktować teorie kultury jako rewers kosmologii, które powstają jako model dookreślający konkretny kosmos i pozostają w stałej z nim łączności.

Bibliografia

Assmann A., *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, przeł. A. Artwińska, K. Różańska, Poznań 2015.

Blandzi S., Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie", Warszawa 1992.

Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948.

Daszkiewicz W., *Byt — człowiek — kultura. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2019.

Daszkiewicz W., *Filozofia kultury a filozofia cywilizacji*, [w:] *Filozofia kultury*, cz. 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021.

Dembowski B., *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX w.*, Warszawa 1969.

Grondin J., *Piękno metafizyki*, przeł. M. Marczak, Warszawa 2021.

Haraway D., *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2003, nr 1.

Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004.

Holbraad M., M.A. Petersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge 2017.

Jaroszyński P., *Metafizyka kultury*, [w:] *Filozofia kultury*, cz. 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021.

Kazimierczak M., *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*, Poznań 1998.

Kempny M., *Antropologia bez dogmatów — teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa 1994.

Kołodziejczyk S.T., *Semantyczne uwarunkowania różnicy między metafizyką a ontologią*, „Kwartalnik Filozoficzny" 42, 2014, nr 2.

Kuhn Th.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2001.

Latour B., *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. K. Abriszewski, Toruń 2013.

Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.

Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000.

Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.

Lévi-Strauss C., *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa 2010.

Machtyl K., *Semiotyka obrazu. Reprezentacje i przedmioty*, Poznań 2017.

Majewski T., *Siła kształtująca. Eseje o geście i świadectwie*, Łódź 2018.

Mazierski S., *Koncepcja metafizyki hipotetycznej u M. Wartenberga*, „Collectanea Theologica" 1953, z. 1–4.

Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Toruń 2014.

Musioł A., *Mścisława Wartenberga wykładnia metafizyki w perspektywie filozofii Immanuela Kanta*, „Studia z Historii Filozofii" 2014, nr 4.

Nowicka E., *Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 1997.
Pacukiewicz M., *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2021.
Pietraszko S., *Autonomia kultury*, [w:]*Antologia tekstów polskiego kulturoznawstwa*, red. J.F. Piotr, A. Gomóła, K. Moraczewski, Gdańsk 2017.
Pietraszko S., *O przedmiocie teorii kultury*, [w]: *Przedmiot i funkcje teorii kultury*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1982.
Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002.
Popper K.R., *Mit schematu pojęciowego*, [w:] K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie" 1998, nr 11–12.
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2001.
Tsing A.L., *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton-Oxford 2015.
Wagner R., *Wynalezienie kultury*, przeł. A. Malewska-Szałygin, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003.
Wartenberg M., *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Warszawa 1902.
Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 2023.
Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.
Wróblewski T., *Wstęp do etnografii*, cz. 1, *Etnografia, lud, kultura*, Poznań 1969.
Wszołek S., *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Kraków-Tarnów 1997.
Zamecki S., *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków--Gdańsk 1977.
Znaniecki F., *Cultural Reality*, Chicago 1919.

The hipothetical metaphysics of culture

Abstract: Forming any statement about culture we enter metaphysics, understood as a reflection on the substance of being taken in its entirety. That is why every theory of culture is metaphysical or has metaphysical foundation, which still is worth taking into consideration. Though Karl Popper has separated theory and metaphysics drawing the line of falsifiability between them, he also stressed importance of metaphysical horizon in scientific practice. Similar approach to the subject could be found in the work of Mścisław Wartneberg's, Polish philosopher from the turn of 19th century, especially in his concept of the hypothetical metaphysics. This proposition is worth of rethinking in order to reflect on metaphysical nature of modern and possible theories of culture.

Keywords: metaphysics, theory of culture, Mścisław Wartenberg

* * *

Marek Pacukiewicz — kulturoznawca, zatrudniony w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach na stanowisku profesora. Autor monografii: *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012), *Krajobrazy kontekstu* (2021).